

A FENOMENOLÓGIAI ONTOLÓGIA GYÖKEREI

Kitekintés a Humanizmus-vitára¹

ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK

A FENOMENOLÓGIAI ONTOLÓGIA KIALAKULÁSÁRA VONATKOZÓAN

Filozófiai viták, disputák a filozófiatörténetben sokszor nem hangos szóváltások, késhegyig menő látványos nézeteltérések mentén mennek végbe, amelynek következtében később pártatlanul eldönthető lenne, hogy hol van az igazság, hanem sokkal inkább kölcsönhatásokról, reflexiókról, kritikákról van szó, amelyek egy-egy esetben vitává fokozódnak: pszichologizmus-vita, idealizmus–realizmus vita, neokantiánus vita, Gadamer–Derrida vita, és még számtalan kérdéskört vonhatnánk be ide. Éppen ezért vetődik fel a kérdés: vajon lehetséges-e néhány oldalban válaszolni a címben megjelölt kérdésre anélkül, hogy nem csupán ismert tények felelevenítésére, egy gondolkodói út kiindulópontjának az ismertetésére és néhány tény újraértelmezésére szorítkozunk, hanem rámutatunk egy olyan kritikai párhuzamra, amely szellemtörténetileg is igazolódik ennél vagy annál a gondolkodónál?

Kiindulásként lépünk visszább egy lépéssel, és a fenomenológiai ontológiát először ne a heideggeri önértelmezésben vizsgáljuk meg, hanem azzal a husserli háttérrel együtt, amelyben egyáltalában véve létrejöhetett. Érdekes kapcsolódást jelenthet itt számunkra Paul Ricoeur *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*² című, az 1970-es évek elején először angolul megjelenő esszégyűjteménye, amely a heideggeri és sartre-i fenomenológiai ontológiát az egzisztenciális ontológiával azonosítja, és azt a transzcendentális fenomenológia azon fordulataként értelmezi, amelyben az észlelés problematikája a tudat problematikájával szemben centrális kérdéssé válik. Ennek a feltevésnek az alapja vélhetően Sartre *Exisztencializmus, humanizmus*

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával valósult meg.

² Ricoeur, Paul 1967, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston

című 1945-ös írása, amelyben Sartre a keresztény és az ateista egzisztencializmust megkülönbözteti egymástól, és önmagát Heideggerrel együtt az ateista egzisztencializmushoz sorolja. Ricoeur értelmezése szerint az egzisztenciális fenomenológia egy fokozatos átmenetben jött létre a *Logikai vizsgálódások* és a *Karteziánus Meditációk* közötti időszakban, ahol a tudati intenciót nem a tudat tárgyhoz viszonyuló jelenléte határozza meg, hanem az a hiány és távolság, amely minden előzetes ismeretet megvon az ismeret háttéréből. „Ez a távolság és ez a hiány a kifejezés, a jelentés ereje.”³ A tudati folyamatok másik komponense, amely a tudat képzetek számára a külvilághoz való hozzáférést biztosítja, az érzéki tapasztalat funkciója, már a korai *Eszmék*-ben és az interszubjektivitás szövegeiben is nyomon követhető ugyan, és pontosan ezek a szövegek azok, amelyek a módszertani célkitűzéseiknél fogva a korai Husserl-tanítványokat a fenomenológiai idealizmus dilemmájába sodorták, itt mégis a materiális ontológiákon keresztül megvalósuló formális ontológiák létezéséről, azaz a fenomenológiai alapstruktúra kiépítéséről van szó, nem pedig a percepció tudatot meghatározó szerepéről. Mindemellett elmondhatjuk, hogy azok a kérdések, amelyeket a „realista fenomenológusok” az *Eszmék*-re vonatkozóan feltettek, a konstitúció, külvilág tapasztalata és a formális ontológiákon keresztül felvetődő létkérdés magában hordozza a fenomenológiai tapasztalat azon egzisztenciális mozzanatát, amely a tárgyi tapasztalatnak a tárgyhoz, és nem a tudati megvalósuláshoz való viszonyát vizsgálja.⁴ Husserl *Eszmék I* értelmezése szerint az egyes tudományterületeket lefedő regionális ontológiák közül a tudat egy olyan önálló létrégiót fed le, amelyet nem érint a fenomenológiai redukció, és ezáltal nyújthat alapot egy új tudomány, a fenomenológia számára.⁵ Joggal vetődik fel tehát a korabeli Husserl-tanítványok részéről az a kérdés, hogy a tudat régiójában lévő tárgyi konstitúció milyen viszonyban áll a külvilág tárgyával, vajon

³ Ricoeur 1967, 204.

⁴ Vö. Ingarden, Roman 1998a, „Bemerkungen zum Problem ‚Idealismus-Realismus‘“. In: GW. Bd. 5. Włodzimierz Galewicz (Szerk.) *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Max Niemeyer, 21–55.; Uő 1998b, „Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls“. In. uo. 134–209.; Reinach, Adolf 1951, *Was ist Phänomenologie?* Kösel Verlag; Scheler, Max 1927, „Idealismus, Realismus“. In. *Philosophischer Anzeiger*, 2, 1927/28.; Stein, Edith 1932, „Edmund Husserls transzendente Phänomenologie“ In. ESW VI. Lucy Gelber - Romanus Leuven (Szerk.), Herder Verlag Freiburg 1962, 33–39.

⁵ Vö. Husserl, Edmund 1976, *Ideen zur reuuen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §§. 33., 47., 73., 75.

a lényegi redukció a tudat létrégiójában lévő tapasztalati tárgyra irányul, és akkor milyen létet tulajdoníthatunk neki, vagy pedig a külvilág tárgyára, amelytől a lényeganalízis során megvonjuk a lét kategóriáját. Hogyan adódik számunkra a tárgy, milyen viszonyban áll egymással a percepció tárgya a tudatban redukált tárggyal? Ingarden a *Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls* című írásában szintén arra mutat rá, hogy Husserl az *Eszmék* írásának időszakában „a reális világ egzisztenciáját függetlennek és létben különbözőnek fogta fel azoktól a tudati élményektől, amelyben megértésre kerül.”⁶ Még hogyha Ingarden ezen interpretációja mögött a korabeli husserli fenomenológiára vonatkozóan semmiféle félreértést nem is kell gyanítanunk, mégis érzékelhető az a reflexió, amely a tudati ontológiának a reális világ tapasztalatától való különbségére mutat rá, és ezzel valójában az érzéki tapasztalat jelentőségére vonatkozóan vet fel kérdést. Első pillanatban tehát a vita a transzcendentális és reális (kül)világ különbségéből adódóan a reális világ létezésében vagy nem létezésében ragadható meg. „Megmutatkozik, hogy ha nem lenne reális világ, akkor csak a tiszta tudat egyetlen létszféra maradna, és az úgynevezett 'idealistáknak' igazuk lenne. Ellentétes esetben a 'realistáknak' lenne igazuk.”⁷ A korai fenomenológusok azt a kérdést vetik fel, hogy végső soron mire irányul a reflexió: a tudati kontingensre, avagy a külvilág tárgyára mint képzetalkotóra?

Husserlnek az *Eszmék* félreértéséből adódó fenomenológiai megújulását nehezen lehetne egyszerűen a későbbi művek alapján feltárni; biztos azonban, hogy a hallgatóság által felvetett problémák Husserlt a félreértés gyanújába sodorták, és ez késztette az *Eszmé*ekkel szembeni korrekcióra is, amely köztudottan a *Formális és transzcendentális logikában* valósul meg.⁸ Ezt a külvilág tapasztalata és a tudati

⁶ Ingarden 1998b, 177.

⁷ Ingarden 1998b, 22.

⁸ Vö. Stein, Edith 2001, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (szerk.), ESGA 4, 83. levél Roman Ingardennek, 1922.09.30.: „Minden ortodox 'transzcendentál-fenomenológus', aki nem az idealizmus talaján áll, Reinach-fenomenológusnak számít (Reinach-tanítvány a freiburgi történet szerint Pfänder és Daubert is), és valójában már nem tartozik a fenomenológiához. A Mester azt mondja, hogy Freiburg előtt valójában soha nem is volt tanítványa.”; Husserl maga is úgy emlékezik vissza egy Daniel Feulingnek írt levélben az idealizmus-vitára, mint amely már kezdettől fogva elválasztotta őt a fenomenológia akkori recepciójától. Vö. Hua Dok. III, Bd. 7. E. Husserl levele Daniel Feulingnek, 1933.03.30. 88.: „Ami az én kedves öreg tanítványaimat illeti, akik fellázadtak az Ön referátuma ellen, úgy vélem, túlságosan is biztosak abban, hogy göttin-

reflexió közötti határozott elkülönítésből, a világ tapasztalatára irányuló, tudathoz történő átmenetet határozza meg Ricoeur az egzisztenciális fenomenológia létrejöttéként, amely „nem egy másik osztály a transzcendentális fenomenológia mellett, hanem olyan módszerrel rendelkezik, amely az uralkodó problémacsoportokat létrehozó egzisztencia szolgálatában áll.”⁹ Az „egzisztenciális fenomenológia” létrejötté így összekapcsolódik azzal a folyamattal, amely Husserl késői munkáiban egyre nagyobb hangsúlyt fektet a tapasztalat mozzanataira, és a tudatot látó, érző, tapasztaló tudatként értelmezi. „Ez az a tudat, amely ad, amely lát, hatást fejez ki, amely támogatja és létrehozza a tudatot, amely kifejez, íté, és amely beszél. Ez a hangsúlyeltolódás jelzi az egzisztenciális fenomenológia ösvényét. Valóban, a dolgok egzisztenciájának, és a szubjektum egzisztenciájának értelme egyidejűleg tárul fel az észlelésben átértékelve.”¹⁰ Ricoeur értelmezése szerint a tapasztalati síkra való eltolódással egyidejűleg a transzcendens bizonyosság már nem egy magában való abszolút transzcendencia, amely meglenne a tudat tanúbizonysága nélkül is, hanem egy tárgy relatív transzcendenciája (un-vis-à-vis), amelyben a tudat önmagát transzcendálja (se dépasser). „A tudat az intencionalitása által definiálva kívül van, túl van [az énen]. Barangolásait a dolgokhoz köti, amelyekre a megfontolásait, a vágyait, az aktusait alkalmazhatja. Viszonylagosan nézve a világ ’az én életem számára világ’, az ’élő ego’ környezete. És ennek csak az ’élő jelen’ viszonyában van értelme, ahol a hétköznapi élet a mindent feltáró jelen viszonyában folyamatosan megújul.”¹¹ A saját létezésre reflektáló egzisztenciális fenomenológia, amely az észlelés fenomenológiája felé való fokozatos eltolódásban jön létre, összekapcsolódik azzal a husserli fenomenológiában már a korai időtől meglévő tudati reflexióval, amely a tudat tárgyára irányuló reflexióba bevonja a tapasztalat idő-

geni hallgatóimként és nagyra tartott tanítványaimként teljes birtokában vannak a fenomenológiám korabeli fejlődési szakasza alapvonásának. Mindig is a fenomenológia ontológiai leegyszerűsítésében maradtam, amelyben a fiatal kollégám, A. Reinach magának a *Logikai vizsgálódások* alapján barátságos otthonot teremtett. Így hát, úgy, mint ő is, minden barátja is félrehallotta a már akkor is fejlődésben lévő és már a *Logikai vizsgálódásokban* is lefektetett konstitúció gondolatát. Így lett az, hogy először az ’Eszméken’ felszínre kerülő változást idealizmusként feltételezték, amelyet aztán nem választottak el a hagyományos értelemben vett idealizmustól.

⁹ Ricoeur 1967, 203.

¹⁰ Ricoeur 1967, 204.

¹¹ Uo.

beli horizontját, és ebben a belső időtudatban mint ontológiai egységben valósul meg először az egzisztenciális fenomenológia, amely a módszertanát tekintve a belső időtudatra alapozva építi ki a megértés fenomenológiáját.

Az elidegenedés leleplezése, az ember világban való helyének újralfelfedezése, vagy másfelől a metafizikai dimenziójának visszaszerzése számos egzisztenciális megközelítésre nyit lehetőséget. Az egzisztenciális fenomenológiának a husserli fenomenológiától független hatását Ricoeur a történeti egzisztenciálfilozófiában látja, amely Hegel, Kierkegaard és Nietzsche impulzusain keresztül az elidegenedésben, az ember világban való létezésére irányuló metafizikai reflexióban nyer tárgyat. Az egzisztenciális fenomenológia ebben az összefüggésben elszakítható a husserli fenomenológia filozófiai kontextusától, mivel célkitűzésében nem pusztán a fenomenológiai leírás áll a középpontban, hanem az a kérdés, hogy a szubjektum tapasztalatából milyen általános következtetések vonhatók le a tapasztalatra vonatkozóan. Amennyiben a heideggeri és sartre-i főművet abban a kontextusban vizsgáljuk, amely e két értelmezésmód számára az egzisztenciális tapasztalatot helyezi a vizsgálódás középpontjába, nem tekinthetünk el attól a módszertani eljárástól sem, amely éppen hogy lehetővé teszi az ittlét tapasztalatára való rákérdezést, ebben a kérdésben határozva meg a vizsgálódás tárgyát. A továbbiakban szeretnék a két fő mű egy-egy meghatározott szakaszán keresztül arra a kérdésre fókuszálni, amely Heidegger és Sartre gondolkodását, még ha számos, a továbbiakban vázolt ellentmondáson keresztül is, az a fundamentálonológiai megközelítés kapcsolja össze, amelyben Heidegger a véges lét explikációján keresztül a lét fenomenológiájára nyit rá.

MÓDSZERTANI FEJTEGETÉSEK

A fenomenológiai ontológia heideggeri-sartre-i célkitűzése a tudat ontológiájának fenomenológiai analízise, amely az ittlét létének fenomenológiai meghatározására irányul. A lét kérdésére irányuló reflexiót Heidegger rögtön a *Lét és idő* első paragrafusában azzal magyarázza, hogy a lét éppen azért válik a számunkra filozófailag érdekessé, mert a leginkább magától értetődő, legüresebb fogalom, amelyre vonatkozóan ennélfogva a kérdésfeltevés módja is esetleges.

Ezért maga a lét létként válik a számunkra lényegi kérdéssé. A lét értelme a létező kérdésfelvetésén, a létező léthez való viszonyán keresztül határozódik meg, amely léthez való viszony nem tekinthető egy másik létezőnek, hanem azon fenoménnek, amelyen keresztül a létező léte értelmeződik. „A kidolgozandó kérdés *kérdézet*je a lét, az, ami a létezőt mint létezőt meghatározza, az, amire vonatkozóan a létezőt, bárhogyan tárgyaljuk is, mindig már eleve értjük. A létező léte maga nem valamilyen létező.”¹² Ennek az állításnak a jelentősége éppen a sartri reflexióban mutatkozik meg a számunkra, amely a létező létfenoménjét összekapcsolja a fenomén létével. „A lét a fenoménben megjelenik, azaz nem marad a háttérben, nem marad rejtve – ebben Sartre egyetért Heideggerrel s a fenomenológiával általában –, s az ontológia akkor épp a létfenomén leírásában merül ki; vagyis abban, ahogy a lét a fenoménben megjelenik. (Vö. EN 14.) Ám a fenoménnek mint olyannak, a fenoménnek, amelyben megjelenik a lét: *ennek a fenoménnek magának vajon nincs-e léte?*”¹³ Egyelőre megválaszolatlanul hagyva azt a kérdést, hogy vajon átjárhatóvá válik-e egymás számára a két gondolkodói megközelítésben a fenomenológiai ontológia, meg kell vizsgálnunk közelebbről, hogy milyen megközelítési lehetőségeket nyújt a számunkra a heideggeri értelmezés.

Heidegger szerint a létre irányuló kérdésben a létező léte ontikusan mutatkozik meg a számunkra az egyes tudományokban, amelyek az egyes létező létének körülményeivel foglalkoznak. A létre irányuló kérdésfeltevés azonban kiszélesedik azokra az a priori feltételekre és lehetőségekre, amelyek az egyes tudományokat ontológiailag megalapozzák. A tudományok által alkotott lényegi ontológiák alapvető kérdésfelvetése ezért a létezőn keresztül mindig önmaguk létre irányul. „*A létmegértés a jelenvalólét egy létmeghatározottsága.* [Itt Heidegger a német kiadás szerint lábjegyzetben hozzászeli: A lét azonban itt nem csak mint az ember léte (egzisztencia). Ez világossá fog válni a következőkből. A világban-benne-lét magába zárja az egzisztenciának a lét egészéhez való viszonyát: létmegértés.]”¹⁴ A jelenvaló-

¹² Heidegger, Martin 2001, Angyalosi–Bacsó–Kardos–Orosz–Vajda (Ford.) *Lét és idő*, 2.§. A létre irányuló kérdés formális struktúrája, Osiris Kiadó Budapest, 21.

¹³ Fehér, M. István 2006, „Sartre és Heidegger” In. *Pro Philosophia* Füzetek 46. Veszprém, 3–35., 7.

¹⁴ Ld. Heidegger 1977, *Sein und Zeit*, §4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage. Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 16.

lét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben *van*. Ontológiaiinak lenni itt még nem jelenti azt, hogy kialakítottunk egy ontológiát. Ha tehát az ontológia megnevezést a létező létére irányuló explicit teoretikus kérdés számára tartjuk fenn, akkor a jelenvalólét jelzett ontologikus voltát preontologikusnak kell neveznünk. De ez nem azt jelenti, hogy egyszerűen ontikusan-létezik, hanem hogy a létmegértés módján létezik.”¹⁵ Minden létmegértés ontológiai horizontjaként Heidegger az idő alapfenoménjét határozza meg, amelyet a létező létmegértéséből mint időbeliségből magyarázhatunk.¹⁶ Ez a tisztán fenomenológiai megközelítés a mű 7.§-ában nyeri el explicációját, ahol a lét ontológiájára irányuló kérdésfelvetésnek a fenomenológiai módszer nyújt alapot. Ezt a módszert úgy definiálja Heidegger, hogy a létező létére irányuló kérdés fenomenológiailag nem a kérdésfeltevés mi-ségében, hanem a hogyan-jában karakterizálódik, azaz abban a kérdésben, hogy milyen alapfenoménekben ragadható meg az ittlét ontológiája. A fenomenológia itt az ontológia témáinak, a létező ittlétének megközelítési módja, amelyen keresztül a létező léte, értelme, változatai és származékai a fenomén által mutatkoznak meg. „Fenomenológiai értelemben fenomén csak az lehet, ami a létet alkotja, a lét pedig mindig a létező léte, ezért a lét hozzáférhetővé tételének szándékához előbb a létező helyes bemutatása szükséges.”¹⁷ A fenomenológia ezért összefoglalóan a létező létének tudománya, amely a lényegi ontológiákat képező ontológiák közül a létező létét magyarázó lényegi ontológia, amely nem kívülről, hanem az ittlét egzisztenciális alapstruktúráin keresztül nyeri el hermeneutikai formáját. „Minthogy azonban a nem jelenvalólét-szerű létezők bármiféle további ontológiai kutatásához csak akkor nyílik horizont, ha feltárjuk az általában vett jelenvalólét létének és alapstruktúráinak értelmét, ez a hermeneutika egyszersmind abban az értelemben is 'hermeneutika' lesz, hogy kidolgozza valamennyi ontológiai vizsgálódás lehetőségének feltételeit. S végül, minthogy a jelenvalólétnek mint az egzisztencia lehetőségében létezőnek ontológiai elsőbbsége van minden létezővel szemben, ezért a hermeneutika mint a jelenvalólét létének értelmezése egy specifikus harmadik, filozófiaiag *elsődleges* értelmet is kap: az

¹⁵ Heidegger 2001, 4.§. 28.

¹⁶ Uo., 5.§. 33.

¹⁷ Uo., 7.§. 54.

egzisztencia egzisztencialitásának analitikáját.”¹⁸ A hermeneutika a létező ittlétére irányuló kérdésként alkotja a fenomenológiai ontológia azon struktúráját, amely mint a létező létének értelme fenomeniként megjelenik. Mivel Heidegger ontológiája nem csupán fenomenológiai, de hermeneutikai ontológiaként is érti magát, így ebben a tekintetben legalább három kérdéskör várna vizsgálatra: fenomenológia és ontológia viszonyán túl fenomenológia és hermeneutika, továbbá hermeneutika és ontológia kapcsolata is.¹⁹

Visszakanyarodva tehát ahhoz a kérdéshez, hogy a fenomenológiai ontológia a heideggeri és sartre-i megközelítésben közös metzszépontra találhat-e egymással, meg kell állapítanunk, hogy elsősorban Sartre-nál találhatók Heideggerre vonatkozó megjegyzések,²⁰ amelyek később Heideggert a *Humanizmus-levél* megírására motívtá válták. Mindkét esetben elmondható, hogy a fenomenológiai ontológia alapját a létező létére irányuló ontológiai megértés fenomenológiai reflexiója fogja nyújtani, még ha a két gondolkodó esetében radikálisan különbözően is. Sartre *cogitó*ból való kiindulása éppen ennek hiányát, a preontológiai létmegértéshez való visszalépést kéri számon Heideggeren. „A fenomén, miként Sartre rögtön a mű elején megjegyzi, lényege szerint megkövetel valakit, akinek megjelenik (EN 12.) – olyan dimenzió, amely Heidegger önmegmutatás fogalmából feltűnően hiányzik, s mely csak egy némileg alárendelt helyen, *Vorhandenheit*, illetve az *Ontologie des Vorhandenen* körvonalazásakor merül fel. Abban az értelemben tudniillik, hogy a dolgok ontológiája önmaga korrelátumaként egy valamilyen módon beállított – esetünkben: teoretikusan beállított – szubjektumot feltételez.”²¹ A bevezető VI. pontjában Sartre a létező létét a tudat által mindenkor meghaladható létként, a tudat által alkotott értelemként definiálja, amely mégsem ezen tudat által konstituált, hanem magában való, és éppen ez a magában való lét alkotja Sartre számára azt a létfenomént, amelynek a léte kérdéssé válik a számunkra. „A létfenomén, mint minden alapvető fenomén, közvetlenül tárul fel a tudat számára. Minden pillanatban birtokában vagyunk vele kapcsolatban valaminek, amit Heidegger preontológiai megértésnek nevez, vagyis valaminek, ami nem merevíthető fogalmakká, és nem hozható tiszta

¹⁸ Uo. 55.

¹⁹ Fehér 2006, 13.

²⁰ Fehér 2006, 6.

²¹ Uo. 10–11.

formára. Most tehát ennek a fenoménnek a vizsgálata következik, s az, hogy ennek segítségével megpróbáljuk meghatározni a lét értelmét.”²² Egy látszólagos hermeneutikai megközelítést gyakorol itt Sartre, amikor a létező létére irányuló kérdést a létezőn keresztül akarja megválaszolni. Mégis éppen a soron következő megszorítások határozzák meg a későbbi, a *Humanizmus-levél*ben kibontakozó ellentmondások gyökereit.

Kiindulva a fenti idézetből, a létező számára megmutatkozó lét értelme azon a létfenoménen keresztül jelenik meg, amely a létezőhöz tartozván önálló léttel rendelkezik. Ennélfogva a tudat által felfogott lét értelme, a magáért való lét elkülönül a lét értelmét megjelenítő fenoméntől, a magában való léttől, ezzel máris magával vonva a végtelen regresszió elvét: „Az előzőekben kifejtett gondolatok két egymástól teljesen eltérő létrégió megkülönböztetését engedték meg: a *prereflexív cogito* létét és a fenomén létét. Azonban, bár a létfogalom a lét sajátosságát két egymás számára közvetíthetetlen régióra hasította szét, meg kell mutatnunk, hogy ez a két terület mégis ugyanabba a rubrikába helyezhető.”²³ Az intencionális tudat kétféle értelemben értelmeződik Sartre-nál. 1. A tudat a tárgyak léte számára konstitutív, 2. a tudat nem konstitutív a tárgyak léte számára. „Ez egy transzfenomenális, transzcendens lét vonatkozása. De mégiscsak vonatkozás. Egyelőre nem tudjuk pontosan, hogy mit akar jelenteni. Az első felfogás önmagát szünteti meg. Az intencionális tudat szemben áll valamivel, ami nem a tudat. Élesebben megfogalmazva: a tudat létevel szemben áll egy lét, amely a tudat nemléte; egy nem-lét, amely a tudat létét tagadja.”²⁴ A heideggeri kéznél lévő, kézhez álló (Vorhandensein, Zuhandensein) fogalmi, amelyek a létező ittlétének materiális alapjaként szolgálnak, soha nem a létezővel szembeni egzisztenciaként definiálódnak a *Lét és idő*ben, hanem a létező létét kitevő meghatározottságokként, amelyeken keresztül ez a lét mindenkor megmutatkozik. A semmi paramétere ebben az értelemben éppen az – amint azt Heidegger a „Mi a metafiziká?”-ban megfogalmazza –, amit a világban-benne-lévő dolgoknak a kéz-

²² Sartre, Jean-Paul 2006, „Bevezetés. A lét nyomában. VI. Az önmagában való lét”, In: Seregi Tamás (ford.) *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*. L'Harmattan Kiadó Budapest, 28.

²³ Uo. 29.

²⁴ Janssen, Paul 2003, „Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins” In: Bernard N. Schumacher (szerk.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Akademie Verlag Berlin, 33.

nél-lévőségükön túl, az egzisztenciához való viszonyuktól függetlenül jelenteniük kellene. „Már a kérdéshez való első nekifutás is valami szokatlant mutat. Ebben a kérdésben úgy tételezzük fel a Semmit, mint olyan valamit, ami így vagy így 'van' – mint létezőt. Csakhogy pontosan ez a létező az, amittől a Semmi teljességgel különbözik. A Semmit érintő kérdés – mi ez a Semmi és hogyan van – a kérdészet az ellentétére fordítja. A kérdés megfosztja magát a tárgyától.”²⁵ A semmire irányuló kérdés, amely a létezőn túl meglévő létet veszi célba, elgondolhatatlan abból a létezőből kiindulva, amely a világban létet csak önmagára vonatkoztatva értelmezheti. Ebben az értelemben hiányzik a heideggeri ittlét fenomenológiájából a másik létezőre irányuló reflexió, amelyen keresztül nem a saját létére vonatkozóan, hanem a másikon keresztül a létre vonatkozóan vonhatna le következtetéseket. „Az alap lényegéről” 1949-es előszavában Heidegger az ontológiai differencia értelmezésén keresztül éppen azt magyarázza, hogy a létező által megtapasztalt lét fenoménjének semmitésével a lét egyetlen lehetséges, létező által történő tapasztalata válik semmissé. „A Semmi a létező Nemje, s így a létező felől megtapasztalt lét. Az ontológiai differencia az a Nem, mely a létező és a lét között húzódik meg.”²⁶ Az, hogy önálló létet tulajdonítunk annak, ami a létező számára a saját létét a létben megmutatja, elvezet a semmi tapasztalatához, azaz a létező és lét közötti differencia tagadásához. „A semmi mögött persze Heideggernél – csakúgy, mint később a 'lichtendes Bergen' esetében – a lét rejtőzik. A létező felől szemlélve ugyanis a lét nem valami (tudniillik valami létező), hanem semmi (no-thing, né-ant), azaz semmi létezőféle, semmi olyasmi, ami a létezők rendjéből való lenne.”²⁷

A sarre-i létfenomén elemzése azt sugallja a számunkra, hogy a tudat, jóllehet csupán a maga tudati szintjén, de megismerheti önálló létfenoménként azt a fenomén létet, amelyen keresztül a szubjektum léte is feltárul. Meg kell ezért vizsgálnunk, hogy a létező léte és a fenomén léte közötti kétféle léttípus milyen viszonyban áll általában véve a léttel, és ebből a viszonyból hogyan következik a kettő egymással való kapcsolata. Két problémamegoldás kiküszöbölésével a realista felfogás megszűnik számunkra azáltal, hogy a fenomén léte

²⁵ Heidegger 2003, „Mi a metafizika?” In: Pongrácz Tibor (szerk.) *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 108.

²⁶ Heidegger 2003, „Az alap lényegéről” In: *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 123.

²⁷ Fehér 2006, 16.

nem gyakorolhat hatást a prereflexív cogito létre, mivel éppen a prereflexív cogito tárja fel a magában való lét lehetőségét; a lét kérdésére vonatkozó idealista felfogás viszont a tudat létét a maga szubjektivitásához köti, és ezáltal ellehetetleníti a tudat transzcendentális létre gyakorolt hatását – a tudat létét és a transzcendens létet két külön lezárt egységként tekinti, amelyek nem gyakorolnak hatást egymásra. Nem segít az értelmezésen az sem, hogyha a létet az isteni teremtésnek tulajdonítjuk, mert akkor a lét egy bizonyos passzivitással terhelt. „Egy *ex nihilo* teremtés azonban nem képes megmagyarázni a lét felbukkanását, hiszen ha a lét egy szubjektivitáson belül kerül megragadásra, még ha az isteni szubjektivitás is, akkor mindenképp interszubjektív létmód marad. Ebben a szubjektivitásban az objektivitásnak még a *reprezentációja* sem létezhetne, következésképp nem lenne képes önmagát az objektív teremtésének *akaratára* sem készíteni.”²⁸ Ezzel ellentétben azonban, hogyha a lét Istentől függetlenül létezik, akkor önmaga hordozójaként független az isteni teremtestől, és nem is magyarázható általa. Ebből mégsem következne Sartre értelmezésében az, hogy önmaga teremttője, mert akkor ez azt jelentené, hogy megelőzi önmagát, önmaga előtt való. „A lét nem lehet *causa sui* a tudat módján. A lét *önmaga*. Ez annyit jelent, hogy nem is aktivitás és nem is passzivitás. Mindkét fogalom *emberi*, és az emberi magatartásmódokat és eszközöket jelöli.”²⁹ A lét magábanvalóságát nem lehet a valaki által történő létmódjában értelmezni, nem állítása vagy tagadása valami létének, amely a tudaton keresztül nyerne noematikus vonatkozást, amely végső soron önmagára utalna. Az önmagára vonatkozás feloldódik abban a kifejezésmódban, amely a létet ebben a meghatározottságban akarja körülhatárolni. A husserli és sartre-i tudati intenció közötti legnagyobb különbség éppen ebben az állításban mutatkozik meg, amely a fenomeneknek Husserl *Eszmék* 49. §-a értelmében a tudati abszolút létre vonatkozóan olyan relatív létet tulajdonít, amely semmilyen a sartre-i értelemben vett saját létet nem mutat.³⁰ „Ha azonban a lét önmagában van, ez azt jelenti, hogy nem vonatkozik önmagára, mint az (ön)tudat: *önmaga*, akként van. Olyannyira az, hogy a folyamatos reflexió, amely önmagát konstituálja, egy identitásban oldódik fel. Ezért a lét alapvetően

²⁸ Sartre 2006, 29.

²⁹ Uo. 30.

³⁰ Vö. Janssen 2003, 32.

túl van az *önmagán*, s ezen első megfogalmazásunk csak megközelítő jellegű lehetett a nyelv adta szükségszerűségek miatt. A lét valójában átlátszatlan saját maga számára, éppen azért, mert saját magával van kitöltve. Ezt pontosan úgy fejezhetjük ki, *a lét az, ami*.³¹ A sartre-i magábanvaló lét éppen ellentéte a heideggeri értelemben vett létező létére irányuló explikációnak, amely a létező létét ebben a kifejeződében ragadja meg, amely nem más, mint a létező létében történő létfeltárulás. Sartre ezt a létfeltárást értelmezi úgy, mint amely sem passzív, sem aktív módon nincsen összeköttetésben a magáértvaló léttel, amely számára feltárul. Ebben az értelemben tehát a magáértvaló lét ugyan a magábanvaló léten keresztül tapasztalja meg azt, ami, de ebben a tapasztalatban egyben megmutatkozik az a forma is, amelyben a létező léte láttatja magát, és ez már nem a létező létéhez, hanem a létező mögötti megmutatkozáshoz tartozik. „Az átmenetek, az alakulások, minden, amire azt mondhatnánk, hogy a lét még nem az, ami majd lesz, s hogy már az, ami még nem, mindez eleve meg van tagadva tőle. Hiszen a lét az aktuális léte is, s ebből adódóan túl van minden alakuláson. Az, ami, ez azt jelenti, hogy önmaga által még csak arra sem lenne képes, hogy ne legyen az, ami nem; láttuk, hogy tulajdonképpen semmilyen tagadást nem foglal magában. Teljes pozitivitás. Nem ismeri tehát a *másságot* sem: sosem tételezi önmagát másnak egy másik léthez képest; semmiféle kapcsolatot nem képes fenntartani a másikkal. Végtelenül saját maga, és kimerül abban, hogy van. Ebben a tekintetben, mint majd látni fogjuk, mentes a temporalitástól.”³² A lét logosza, amely a tudatból vezethető le, önmagában meglévő voltában a tudat nem-létéként értelmezhető. Ez tehát annyit jelent, hogy a lét a megismerésben nem tárul fel, hogy a lét olyan valamit állít, aminek mindentől különböznie kell, ami neki megfelelően kapcsolódhat a fenomenológiai tudat sajátosságához, mivel különben a tudat lététől való függőségre lenne utalva.³³

A sartre-i gondolkodásnak ebből az alapstruktúrájából már világosan látható, hogy a tudat a vele szemben álló egzisztálót nem a létében, hanem a létének értelmében képes csak meghaladni. Az egzisztálónak a lét értelméhez való átlépését Sartre Heideggerhez

³¹ Sartre 2006, 31.

³² Uo. 31.

³³ Janssen 2003, 31.

kapcsolódva az ontikusnak az ontológiaihoz való átlépéseként értelmezte, amely úgy mutatkozik meg a számunkra, mint a létfenomén alapjául szolgáló lét értelme. „De hogyan áll a lét értelme ahhoz a léthez, amelynek értelméül kellene szolgálnia? Vajon ez lenne az ontológiai kifejeződése annak, ami az intencionális tudatban pre-ontológiailag, ontikusan megvan? A lét értelmének magábanvaló létként az ontikus intencionális tudatban való megtalálása nehézségeket okozhat, hogyha ennek Heideggerrel ontikus-egzisztenciális létmegértést tulajdonítunk.”³⁴ A heideggeri értelemben vett ittlét, amely mindenkor a világban-benne-létként értelmeződik, abban az értelemben haladja meg a létnek ezt az ontikus vonatkozását Sartre-nál, hogy ez az ontikus ittlétre irányuló reflexió ontológiai alappá válik. A lét értelme Sartre szerint az egzisztáló valamiről való tudatában mutatkozik meg, ahol a lét egésze mindenkor rejtve marad a számára. Éppen ez, a létező önmagáról való tudata, amely egyben önmaga szabadságának is a definíciója, határozza meg a humaniz-mushoz való viszonyát.

KITEKINTÉS A HUMANIZMUS-VITÁRA

A sartre-i egzisztenciafogalom jelentősége és a heideggeri értelmezéstől való eltérése még inkább megmutatkozik Sartre *Egzisztencializmus humanizmus* című 1945-ös írásában, amely az egzisztencializmus alapvető jellemvonásaként az egzisztenciának a lényeggel szembeni elsőbbségét tekinti, egzisztencia alatt az ember szabad döntéshozatalát értve, amellyel a saját egzisztenciája feletti hatalmában alkotja meg humanizmusát. „Humanizmus ez, mert az ember emlékezetébe idézi, hogy egyedül ő a törvényhozó, és hogy a magárahagyottságban dönt önmaga felől és azért is, mert arra akarunk rámutatni ezzel, hogy az ember nem önmaga felé fordulva, hanem mindig kívülálló és 'egy' meghatározott szabadság-kívárból, 'egy' bizonyos egyéni alkotásból összetevődő célokat keresve fogja csak megvalósítani igazán emberinek önmagát.”³⁵ Az egzisztencia megvalósulása az önmaga akarásában annak a szabadságnak az akarása, amelyben a szabadság akarója önmagát tekinti törvényhozónak. Rögtön a mű elején Sartre leszö-

³⁴ Uo. 37.

³⁵ Sartre 1991, Jean-Paul, *Exisztencializmus*, Hatágú Síp Alapítvány Budapest, 82.

gezi, hogy különbséget kell tennünk a keresztény egzisztencializmus között, amelyhez Karl Jasperst és Gabriel Marcelt sorolja, és az ateista egzisztencializmus között, amelyhez Heidegger és saját maga kapcsolható.³⁶ A kettő közötti különbség Sartre szerint abban az egzisztenciális értékítéletben ragadható meg, amelyben a keresztény egzisztencializmus számára a legfőbb értékadó Isten, az ateista egzisztencializmus viszont az embert tekinti az értékek legfőbb létrehozójának. E pragmatikus kijelentésekkel Sartre *A lét és a semmi* egzisztencializmus-értelmezését ért vádakát akarja tisztázni és világossá tenni, hogy az egzisztencialista értelmezés magát az embert helyezi a vizsgálódás középpontjába. Sartre számára a humanizmus – szabadság – felelősség hármassága az értelmezés szabad aktusában kapcsolódik össze egymással, amely azáltal válik egyetemessé, hogy az ember az, aki egy helyzetnek, szituációnak értelmet adva képes minden emberi projektumot megérteni. A megértés egyetemességében, nem pedig valamiféle szubsztanciális jellegben áll az ember egyetemessége – hangzik e ponton Sartre teljességgel hermeneutikainak mondható tétele.³⁷

A *The Ends of Man* című 1968-as előadásában Derrida az egzisztencializmus értelmezésén keresztül rámutat arra az összefüggésre, amelyben számára a heideggeri ittlét analitikája és *A lét és a semmi* fenomenológiai ontológiája egymással összekapcsolódik. A II. világháború utáni francia keresztény és ateista egzisztencializmus a keresztény perszonalizmussal való együttthatásában humanizmusként értelmeződött, amely a világháború után az ember létezmódjára próbált egzisztenciális választ találni. Ezt az értelmezésmódot mutatja Derrida szerint Sartre *Egzisztencializmus humanizmus* és a *Lét és a semmi* című munkája, amelyben Sartre a heideggeri ittléhez kapcsolódva az emberi ittlét Husserl és Heidegger által rögzített neutrális metafizikai pozícióját az „emberi valóság” fenomenológiai ontológiájában rögzíti. Abban a mértékben, ahogyan Sartre az emberi valóság struktúráját vizsgálja, a fenomenológiai ontológia valójában filozófiai antropológia, amely az embert a történetisége, eredete, kultúrája nélküli speciális, „mi emberek” régiójában vizsgálja. A létezőnek ez az önmagában vett léthez, azaz a véges létezőnek az örökhöz, vagyis Isten léthez való

³⁶ Sartre 1991, 33.

³⁷ Vö. Fehér 2009, „Hermeneutika és humanizmus” In: Nyíró Miklós (szerk.) *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan Kiadó Budapest, 67.

viszonyítása Derrida értelmezése szerint nemhogy alátámasztaná az ittlét metafizikai dekonstrukcióját, hanem egyenesen metafizikai marad.³⁸ Az *Egzisztencializmus humanizmus*, amely a kortárs egzisztencialista gondolkodókhoz kapcsolódva az egzisztencia jelentőségét abban határozza meg, hogy az megelőzve a lehetőségként értelmezett esszenciát képes önmaga lényegének elgondolására, éppenséggel ellentmond annak a már a *Lét és időben* is lefektetett állításnak, mely szerint a létező a lényegének csak egy meghatározott létmód szerinti elgondolásában határozható meg. „Azon, ami az ember, azaz a metafizika áthagyományozott nyelvén az ember 'lényege', ek-szisztenciáján alapul. Az így elgondolt ek-szisztencia azonban nem azonos az existencia áthagyományozott fogalmával, ami a lehetőségként felfogott essentiával szemben a valóságot jelenti. A *Lét és időben* (59.) kiemelve áll a mondat: 'A jelenvalólét lényege egzisztenciájában rejlik.' Ám itt nem az existencia és essentia szembenállásáról van szó, mert a létnek ez a két metafizikai meghatározottsága még egyáltalán nem került szóba, s főként nem a köztük lévő viszony.”³⁹ Heidegger „Levél a 'humanizmusról'” című írását mindannyian jól ismerjük, mégis fontos talán bizonyos részeket újraértelmeznünk abból a szempontból, ahogyan abban a fenomenológiai ontológiára vonatkozó reflexió, és a humanizmus fogalmán keresztül történő existenciával szembeni ellenreflexió megmutatkozik.

Sartre egzisztencializmus-értelmezését Heidegger a saját fenomenológiai ontológiájának félreértéseként, a metafizikához való visszalépésként tekinti. Sartre *Lét és időn* alapuló egzisztencializmus-fogalma Heidegger szerint az egzisztencia és esszencia viszonyának tisztázását feltételezi, amelynek valójában csak az előfeltételszerű megteremtésére vállalkozik a mű. Az ittlét fenomenológiai ontológiájának megteremtéséhez az ittlét saját létére irányuló kérdése nyújtja azt az alapot, amelyen keresztül egyáltalában véve metafizikai kérdést tehetünk fel. Ezért a humanizmusra irányuló reflexió, amennyiben átugorja ezt az előzetes, ontológiai előtti megfontolást, éppúgy a metafizika foglya marad, mint az ontológiai differencia nélkül történő létre való rákérdezés. „A metafizika erős distanciával kezelt terminusa s az általa sugallt perspektíva – alighanem Nietzsche nyo-

³⁸ Derrida, Jacques 1982, “The Ends of man” In: *Margins of Philosophy*, Alan Bass (transl.), University of Chicago Press, 116.

³⁹ Heidegger 2003, “Levél a 'humanizmusról'” In: *Útjelzők*, 302.

mán – Heidegger második korszakában merül fel, és voltaképpen a Platónból kiinduló egész nyugati filozófiát átfogja. A metafizika olyan gondolkodás, amelyre a létfelejtés, az ontológiai differenciának (lét és létező különbségének) a szem elől tévesztése a jellemző, pontosabban az, hogy látszólag ugyan a létre kérdez, ám a létre kérdezve pillantása észrevétlen a létezőre siklik át, ezáltal a létet eltárgyasítja, létezővé teszi, s voltaképpen ignorálja, feledésbe burkolja.⁴⁰ Abban az értelemben tehát, ahogyan Sartre az egzisztencia jelentőségét felfogta és azt a humanizmus fogalmával összekapcsolta, nem mondhatunk mást az egzisztencializmusról, mint hogy az maga is a metafizika foglyává válik azáltal, hogy a humanista tradíció folytatójaként azonosítja önmagát. Merthogy itt már nem a létező ittlétére való rákérdezésről van szó, amely kérdések hermeneutikai horizontot kirajzolva megteremtene a létező ontológiai struktúráját, hanem a létező által feltett kérdésfeltevések létként való interpretációjáról, és a léttel ezáltal történő azonosításáról. Heidegger szerint ebben az értelmezésben megszűnik létező és lét közötti azon eredeti viszony, amely alapján a létező a létre rákérdezhetne, amely alapján ebben a kérdésben a létező számára a rá vonatkozó igazságtartalmat hordozhatná. „A még ma is csak kimondandó talán lökést adhatna ahhoz, hogy az ember lényegét eljuttassa oda, hogy az gondolkodón tekintetbe vegye a lét igazságának az ember lényegét átható dimenzióját. De ez is csupán mindenkor a lét méltósága érdekében és a jelenvalólét kedvéért történhetne meg, amit az ember ekszisztálón kiáll, nem pedig az ember miatt, hogy alkotása folytán a civilizáció és a kultúra érvényre juttassák magukat.”⁴¹ Az ember lényegét meghatározó gondolkodás, amelyben a létező a saját ittlétére kérdez rá, ennél fogva nem tesz különbséget egzisztencia és lényeg között, hanem az a létmód, amelyben a létre való rákérdezés megtörténik, az ittlét igazságában, azaz a kérdésés folyamatában zajlik. „Az a mód, ahogy az ember jelen van önnön létre vonatkoztatott létezésében, az az eksztatikus benne állás a lét igazságában. Az embernek e lényegmeghatározása folyamán az animal rationaleként, 'személy'-ként, szellemi-lelki-testi lényként felfogott humanisztikus emberértelmezések nem bizonyulnak egyszerűen hamisnak és elvetendőnek. Ellenkezőleg: az egyedüli gondolat az, hogy az ember lényegének legfőbb

⁴⁰ Fehér 2009, 69.

⁴¹ Heidegger 2003, 306.

humanista meghatározásai még nem tapasztalják az ember tulajdonképpen méltóságát. Ennyiben áll szemben a gondolkodás a *Lét és időben* a humanizmussal.⁴² Heidegger humanizmussal való problémája tehát nem abban fogalmazódik meg, hogy a humanizmus az ember létezésére vonatkozóan valótlan állítana, vagy Sartre-nak nem lenne igaza abban, hogy a heideggeri fundamentálonológiának humanisztikus vonásai vannak – hiszen maga Heidegger is azokból a formálonológiái megállapításokból indul ki, amelyek a humanisztikus tradíciónak megfelelnek –, hanem abban, hogy a humanizmus a tradicionális szempontok fontosságánál fogva nem juthat el az ember lényegének meghatározására. Az ember, Heidegger szerint az igazság létébe belevetett.⁴³ és ebben a belevetettségben egzisztálva óvja a lét igazságát, amelyben a létező maga jelenik meg. A metafizika, amely ezt az igazságot a tradicionális megkötöttségek által csak a fogalmi meghatározottságában ragadhatja meg, mentes marad a lét igazságának ’tisztásától’. „A metafizika a lét tisztását azonban vagy a jelenlévők ’kinézetében’ (ἰδέα) való megpillantásaként, vagy kritikailag a szubjektivitás felől mint a kategoriális képzetalkotás odatekintésében meglátottat ismeri csak. Ami azt jelenti: a lét igazsága, mint maga a világló tisztás rejtett marad a metafizika számára.”⁴⁴

A fentiekből már nyilvánvalóvá válik a számunkra, hogy a fenomenológiai ontológia értelmezésében sem Sartre, sem Heidegger számára nem a humanista jelzőn áll vagy bukik a dolog, hanem, hogy milyen állítások hangzanak el az emberről, vagy a létről.⁴⁵ Az emberi egzisztálás lényegének a gondolkodásban való megragadása talán éppen ezért nem fogható fel egyetlen gondolatban, a humanizmus fogalmában, mert a lét igazságára irányuló reflexió a nyelvben kifejeződő gondolkodásban valósul meg. „Ha ez érvényes is, attól még nem jut a gondolkodás révbe, hogy közkeletűvé tesszük a fecsegést a ’lét igazságáról’ és a ’léttörténetéről’. Minden azon múlik, hogy a lét igazsága szóhoz jusson, és hogy e nyelvben benne legyen a gondolkodás. Meglehet, a nyelv akkor jóval kevésbé az elhamarkodott kimondást igényli, mint inkább a helyénvaló hallgatást.”⁴⁶ A létező

⁴² Heidegger 2003, 306.

⁴³ Vö. Heidegger 2003, 307.

⁴⁴ Heidegger 2003, 308. sk.

⁴⁵ Vö. Fehér 2009, 84.

⁴⁶ Heidegger 2003, 317.

a „lét pásztoraként”⁴⁷ nem a fenomének egyenként történő megnevezésére törekszik, hanem a létező igazságának a gondolkodás lényegében történő megragadására. Ebben az értelemben a lét tagadása, a sartre-i értelemben vett nem-lét elgondolhatatlan, hogyha a gondolkodás tárgya a létező lényegéhez kapcsolódóan az ittlét egzisztenciális tapasztalata is egyben. Heidegger értelmezése szerint ez az egzisztencia nem azonos a metafizikai értelemben vett egzisztenciafogalommal, amely a lényeghez való kapcsolatában nyer értelmet, hanem a gondolkodás által mindig újra definiálódik az egzisztencia léthez való viszonya. „Minden existencia és 'existence' fundamentális ellentétéképp az 'ek-szisztencia' ek-sztatikus lakozás a lét közelében. Örökös, azaz gondviselés a létre. Mivel ebben a gondoskodásban valami egyszerűt kell elgondolni, ezért esik ez oly nehezebbé a filozófiaként áthagyományozott képzetalkotásnak.”⁴⁸

Hogyan értelmezhető tehát a humanizmus fogalma, hogyha az csak a gondolkodásban kifejezve, a létező gondjaként ragadható meg? Vajon a Heidegger által metafizikainak mondott humanizmus-fogalom megújulhat-e akképpen, hogy a létező igazságának keresésében mutatkozik meg? „Szabad még ezt a 'humanizmust', mely minden eddigi humanizmus ellen szól, jóllehet a legkevésbé sem szószólója az inhumánusnak, 'humanizmusnak' nevezni? S csupán azért, hogy az elnevezés használatában való részvétellel együtt ússzunk az uralkodó irányzatokkal, melyek metafizikai szubjektívizmusba fúlnak, és létfeledettségbe süllyednek? Vagy meg kell kísérelni a nyílt ellenállást a 'humanizmussal' szemben, mely arra ösztönözhetné a gondolkodást, hogy végre egyszer megütközzön a homo humanus humanitas-án és annak megalapozásán.”⁴⁹ Ez a humanizmus-értelmezés, amely rászorul a gondolkodás által az újraértelmezésre, olyan metafizikai alapstruktúra mentén működik, amely nem vonja be az értelmezésébe az emberi létezés alapfeltételét, amely a humanizmus lényegi karaktereként az ember világban-benne-létét jelöli meg. Ez nem azt jelenti Heidegger szerint, hogy az ember a keresztényi értelemben vett földi létező lenne a mennyei létezőkkel szemben, hanem azt, hogy az ember egzisztáló létezése a világba való belevettségében történik. Ilyen módon a humanitás fogalmától nem vonható

⁴⁷ Vö. Heidegger 2003, 316.

⁴⁸ Heidegger 2003, 316. sk.

⁴⁹ Heidegger 2003, 319.

meg a „belevetettség” gondolata, amely éppenséggel a létező létére irányuló kérdés felvetését indokolja, és a humanizmus alapvető karaktereként szolgál. A gondolkodás, amely a lét igazságát gondolva a humanitás lényegét a léthez való odatartozás egzisztálásából határozza meg,⁵⁰ olyan alapvető esemény, amely magából a világban benne létből adódik. Ennek a gondolkodásnak a jellegzetessége, hogy se nem teoretikus, se nem gyakorlati, hanem mindkettőt megelőzve a lét esemény voltának tapasztalatára reflektál, ezáltal kilépve abból a filozófiatörténeti, metafizikai megközelítésből, amely a létre irányuló kérdésfelvetést már eleve meghatározná. „A jövőendő gondolkodás már nem a filozófia, mert eredendőbben gondolkodik, mint a metafizika, mely elnevezés ugyanazt jelenti, mint a filozófia. [...] A gondolkodás az egyszerű mondásba gyűjti a nyelvet. A nyelv úgy a lét nyelve, ahogy a felhők az ég felhői.”⁵¹ Ez az előzetes, ontológia előtti meghatározottság vezeti Heideggert ahhoz a megállapításhoz, hogy a létező létre irányuló explikációja a lét olyan eseményszerű feltárulásában valósul meg, amelyben a lét a maga történetiségében nyílik meg a létező számára. Heidegger a gondolkodást már az 1932-től író *Beiträge zur Philosophie* című írásokban is a lét igazságára vonatkozó eredeti kérdés kísérleteként gondolja el. „Az eseményből történik meg a gondolkodó-mondó léthez és a lét szavához való odatartozás.”⁵² A gondolkodásnak ez a megalapozó jellege történeti eszméletként határozza meg a lét igazságát, ahol a történeti nem a vizsgálódás területét jelenti, hanem azt, ami a gondolati kérdést először felveti, és a döntés helyeként szolgál.⁵³

AZ ONTIKUS TUDOMÁNYOK KÉRDÉSE ÉS A LÉT MAGÁBANVALÓSÁGA

Amennyiben a humanizmus-level alapján a metafizika egészét tekintjük humanisztikusnak abban az értelemben, hogy a metafizika története az ittlét létére irányuló reflexiójának történetét foglalja magában, akkor a metafizika nem más, mint olyan antropocentrikus értelmezés, amely egyfajta létfeledettségből születő „ember körüli körforgás”.

⁵⁰ Vö. Heidegger 2003, 329.

⁵¹ Heidegger 2003, 334.

⁵² Heidegger 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 3.

⁵³ Uo. 5.

A fenomenológiai ontológia érdekes továbbgondolását mutathatja a számunkra a *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden)* című írás, amely a *Vermächtnis der Seinsfrage* részeként az összkiadás előszavául szolgált volna, amelyet Heidegger vélhetően 1973 és 1975 között készített, majd egészségügyi problémák miatt félbehagyott.⁵⁴ A terjedelmes kéziratköteghez tartozik egy, a geológus Rudolf Trümpy által Medard Bossnak írt levél 1955. március 26-áról, valamint további jegyzetek és megjegyzések, amelyek keletkezése az íráskép alapján a zollikoni szemináriumok időszakára tehető. Az itt közölt szövegben Heidegger az ellen a metafizikai nézőpont ellen lép fel, amely a lét meghatározottságát a hagyományból (*Brauch*) való gondolkodásból, a tudomány eredményeiből vezeti le, és a létező léthez való viszonyát az ember erről való gondolkodásából eredményezteti. „Hagyomány: a halandó lényegének eseményben megtörtént léthez való odatartozása. Metafizikailag, és egyben a megszokott és tudományos elképzelésmód szerint ez a létnek (vulgárisan értve, hogy a létező van, és hogyan van) az embertől való függőségét jelenti. A megszokás tehát annyit jelent: ha nincsenek emberek, akkor nincsen létező sem.”⁵⁵ A Föld jóval öregebb, mint hogy az ember lakja; mégsem mondhatjuk azt, hogy létezők csak azóta vannak, hogy emberek vannak. Nem arról van itt szó, hogy az embert a létezők közötti kitüntetett voltában, azaz a saját létezésére vonatkozó reflexiójában Heidegger egy korábbi gondolat mentén elutasítaná, hanem arról, hogy a létező léthez való viszonya túllép azon a gondolkodáson, amelyben a létező ezt a maga számára meghatározhatná. A kérdés egyedül az – mondja Heidegger –, hogy ez az elképzelésmód mértékadó elképzelésként hogyan tartható a maga számára. Azaz, hogyan vezethető fel az érvelésmód, ha éppen annak kiszolgáltatásával lehetséges csak a lét lényegére irányuló kérdés megválaszolása?

Ahhoz, hogy a létező magában való létének a léthez való viszonyát feltárhassuk, egy olyan gondolati ugrásra van szükségünk, amely a tudományok létezőről alkotott nézőpontját a filozófiai gondolkodáson keresztül meghaladja. A létező létére irányuló explikáció tovább értelmeződik Heidegger számára abból a szempontból, hogy a formális ontológiák létbeli megalapozása, a tudományoknak a létező

⁵⁴ Vö. Editorische Hinweise, In. Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2013/14, 75.

⁵⁵ Heidegger, *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden - „der Natur“)*. In. Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2013 / 2014, 54.

ittlétehez való viszonya válik kérdésessé, amely viszony nem áll a tudomány vizsgálatának középpontjában. „A hagyomány a létet mint létet [Seyn] az eseményből gondolja el. A hagyomány nem tagadja a létező magábanvalóságának érvelését, de megkérdézi: 1.) mit jelent a magábanvaló; 2.) vajon egy kronológiailag idősebb létező igazolása által megállapítható-e valami a 'magábanvalóról' és annak értelméről, és valaha is ki lehet-e vizsgálni valamit; 3.) vajon nem sokkal inkább egy ilyen létezésre való meghívás feltételezi a létmegértést, amelynek eredete és igazsága mégsem minden további nélkül, minden vizsgálaton kívül állhat meg, és semmi esetre sem csak amiatt fogadható el, hogy megszokott, és a megszokott számára az elképzelés könnyed.”⁵⁶ Hogyha el is fogadjuk a természettudomány mai állását arra vonatkozóan, hogy volt létező a Földön az ember létezése előtt és attól függetlenül is, honnan állapítható meg ennek a létezésnek a magábanvalósága, milyen léthez való viszonnal rendelkezik, hogyha ezt a viszonyt nem az emberi értelmezésnek köszönheti? Miként definiálható itt a magában való létező magábanvalósága, ha azt éppen az embertől való függetlensége határozza meg? „Az Alpok hegység megvan – azaz az ember minden törődése nélkül. A magában létezőnek ezt a meghatározását mint meglévőt a megnevezett létező mégsem az ember általi törődés vonatkozásában jellemzi, hanem azon a módon, hogy ez az emberhez való kapcsolat az embertől való függetlenségben mutatkozik meg.”⁵⁷ Ez tehát nem jelenti azt, hogy az Alpok magában való létezését vitatnánk, hanem azt a kérdést vetjük fel, hogy ha ez a magában való létezés az embertől függetlenül létezik, akkor mi határozza meg ennek a létezésnek a magában való létét. „Hogyan van ez a magában való létezéssel? Honnan és hogyan adódik? Milyen hatóság dönt arról, ami magában valóként adódik?”⁵⁸ A létező önmagában való ontikus vizsgálatában a tudományok nem képesek arra a kérdésre választ adni, hogy ha figyelmen kívül hagyják a magában való létező emberhez való viszonyának kérdését, azaz az emberhez való viszonyán keresztül ennek a létezőnek a magábanvalóhoz való viszonyát, akkor elkerülhetetlenné válik a számukra az, hogy ennek a reflexiónak a hiányában ezt a létezőt lét-nélkülinek tekintsék. „Újból feltehetjük a kérdést, hogy mit jelent akkor a 'magábanvaló létező'?

⁵⁶ Uo. 57.

⁵⁷ Uo. 61. sk.

⁵⁸ Uo. 63.

A tudomány azt válaszolja: hogy ez mit jelent, minket nem érdekel; elég számunkra a 'magábanvaló létező', ahogy önmagában van. Hogyha megengedjük a tudománynak ezt a számára szükséges és lehetséges igénytelenséget, akkor oda jutunk, hogy azt mondjuk: a magában létezőnek meg kell maradnia a magábanvalóra utaltság nélkül. A magában létező így, ha minden létet figyelmen kívül hagyunk, a tudományok értelmében semmiképpen sem a nem-létező; de a tudomány nem fogja megúszni a vallomást, hogy a magábanvaló létező *létnélküli*. A bizonyítás terhe, amely ezt állítja, a tudományra hárul. Vajon mit fog erre a pimaszságra válaszolni?⁵⁹

A fenomenológiai ontológia gyökerei, amelyek abból a *Lét és idő*-ben megfogalmazott kérdésből indulnak ki, hogy hogyan lehetséges az ittlét ontológiájának fenomenológiai megalapozása, a kései Heideggernél – megfordítva a kérdést – arra mutatnak rá, hogy az egyes ontikus tudományok kérdésfeltevéséből lehetséges-e a magábanvaló létezőtől a lét magábanvalóságához eljutni. Milyen kérdésfeltevést igényelne az emberi létezőtől független létező magábanvalóságának a meghatározása? Ennek a reflexiónak a tagadása vajon nem éppen az ontológiai differencia megszüntetéséhez, a létező létének semmitéséhez vezetne? A *Lét és idő* az ontikus tudományokból eredő létre való rákérdezést elvetette abból a megfontolásból, hogy a tradíciójában meghatározott tudomány eleve képtelen az általa vizsgált létező preontológiai feltételeinek figyelembevételére. Továbbgondolva a kérdést, a fent idézett szövegrész arra a kérdésre próbál megfelelni, hogy ha elfogadjuk is a természettudományok részéről a magábanvaló létező önmagában meglévő voltát, akkor vajon mi garantálja a számunkra ennek a tudománynak az egységes, szisztematikus voltát, hiszen ezáltal a magábanvaló létező magábanvalóhoz való kapcsolatot már eleve visszautasítjuk. Vajon lehetséges-e a tudományok számára a magábanvalóra való rákérdezés anélkül, hogy mellette nem reflektálnak a magában való létező magábanvalóságára? S ha a tudomány ezt mégis megteszi, kérdésfeltevése nem éppen a fenomenológiai ontológia kérdésfeltevésével esik egybe? Hogyha ez így van, akkor meg kell állapítanunk, hogy a fenomenológiai ontológia gyökerei mindvégig a létező léthez való viszonyának, vagy a viszony hiányának kérdésében, és nem a lét önmagában meglévő voltának kérdésében ragadhatók meg.

⁵⁹ Uo. 74.

IRODALOM

- DERRIDA, Jacques 1982, „The Ends of man” In: *Margins of Philosophy*, Alan Bass (ford.), University of Chicago Press, 109–136.
- FEHÉR, M. István 2009, „Hermeneutika és humanizmus” In. Nyíró Miklós (szerk.) *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L’Harmattan Kiadó Budapest, 43–117.
- FEHÉR, M. István 2006, „Sartre és Heidegger” In. *Pro Philosophia Füzetek* 46. Veszprém, 3–35.
- HEIDEGGER, Martin 2013 / 2014, *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden – ’der Natur’)*. In. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2013 / 2014, 40–74.
- HEIDEGGER, Martin 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M.
- HEIDEGGER 1977, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M.
- HEIDEGGER, Martin 2001, Angyalosi–Bácsó–Kardos–Orosz–Vajda (Ford.), *Lét és idő*, Osiris Kiadó Budapest.
- HEIDEGGER, Martin 1976, „Mi a metafizika?” In: Pongrácz Tibor (szerk.), *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 105–123.
- HEIDEGGER, Martin 1976, „Az alap lényegéről” In: Pongrácz Tibor (szerk.), *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 123–173.
- HEIDEGGER, Martin 1976, „Levél a ’humanizmusról’” In: Pongrácz Tibor (szerk.), *Útjelzők*, Osiris Kiadó Budapest, 293–335.
- HUSSERL, Edmund 1994, *Briefwechsel*. In. Karl Schumann (Szerk.) *Hua Dok. III, Bd. 7*. Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund 1976, *Ideen zur reunen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. In. *Husserliana*. Edmund Husserl Gesammelte Werke Bd. III., Karl Schumann (szerk.), Martinus Nijhoff den Haag.
- INGARDEN, Roman 1998a, „Bemerkungen zum Problem ‚Idealismus-Realismus’“. In: *GW. Bd. 5.*, Włodzimierz Galewicz (szerk.) *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Max Niemeyer Tübingen, 21–55.
- INGARDEN, Roman 1998b, „Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls”. In. *GW. Bd. 5.*, Włodzimierz Galewicz (szerk.) *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Max Niemeyer Tübingen, 134–209.

- JANSSEN, Paul 2003, „Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins” In: Bernard N. Schumacher (szerk.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Akademie Verlag Berlin.
- REINACH, Adolf 1951, *Was ist Phänomenologie?* Kösel Verlag München.
- RICOEUR, Paul 1967, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston.
- SARTRE, Jean-Paul 1991, *Existencializmus*, Hatágú Síp Alapítvány Budapest.
- SARTRE, Jean-Paul 2006, Seregi Tamás (ford.) *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*. L'Harmattan Kiadó Budapest.
- SCHELER, Max 1927, „Idealismus, Realismus”. In. *Philosophischer Anzeiger*, 2, 1927/28.
- STEIN, Edith 1962, „Zwei Betrachtungen zu Edmund Husserl” In: Lucy Gelber – Romanus Leuven (szerk.), ESW VI., Herder Verlag Freiburg, 33–39.
- STEIN, Edith 2001, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*. In: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (szerk.), ESGA 4. Herder Verlag Freiburg.